

L'Émergence de l'intérêt pour la religion populaire et son histoire : aux origines d'un débat (1960-1970)

The Emerging interest in popular religion and its history: the origins of a debate (1960-1970)

Micheline Laliberté

Volume 7, 2009

URI : <https://id.erudit.org/iderudit/038333ar>

DOI : <https://doi.org/10.7202/038333ar>

[Aller au sommaire du numéro](#)

Éditeur(s)

Société québécoise d'ethnologie

ISSN

1703-7433 (imprimé)

1916-7350 (numérique)

[Découvrir la revue](#)

Citer cet article

Laliberté, M. (2009). L'Émergence de l'intérêt pour la religion populaire et son histoire : aux origines d'un débat (1960-1970). *Rabaska*, 7, 7-26.
<https://doi.org/10.7202/038333ar>

Résumé de l'article

La notion de religion populaire fut très présente dans l'historiographie française au cours des années 1970. Grâce à la polysémie de la notion et aux nouvelles avenues qu'elle semblait ouvrir pour la compréhension du phénomène religieux, des chercheurs provenant d'horizons très variés s'y sont intéressés. Cette décennie correspond à une époque de chamboulement et ce tant dans le domaine de l'Église, de la société que du monde du savoir et de la recherche. Le fait de chercher à retracer les différents intervenants dans le débat permettra de mieux comprendre les enjeux stratégiques importants qui sont présents tout au long des discussions sur cette notion.

L'Émergence de l'intérêt pour la religion populaire et son histoire : aux origines d'un débat (1960-1970)¹

MICHELINE LALIBERTÉ
Université Sainte-Anne

L'intérêt pour la religion populaire au cours des années 1960 et 1970 provient d'un faisceau de facteurs qui se répercutent sur différents aspects de la société et de la recherche historique en France. L'impact du concile Vatican II et des réformes liturgiques proposées par lui, certaines orientations des travaux en sociologie religieuse, les discussions en historiographie sur la déchristianisation et enfin l'influence de l'École des Annales et de la « nouvelle histoire » constituent autant de traits dont il faut tenir compte. Afin de comprendre les liens qui se tissent entre ces faits et les prémisses de l'intérêt au sujet de la religion populaire, nous voulons faire ressortir en quoi la toile de fond de la période fut propice à l'éclosion de débats autour de ce thème.

1. L'impact du concile Vatican II (1962-1965)

Dans le domaine religieux et social en France, les années 1960-1970 peuvent se diviser en deux temps. Une première période est marquée par un souffle de renouveau avec le concile de Vatican II et les espoirs qu'il soulève, puis des années de crises et de remises en question amplifiées par l'impact de Mai 1968 sur la société occidentale. La fin du concile rencontre une crise de civilisation² et ces deux phases conjuguées, tout en amenant plusieurs changements dans l'Église, entre autres au niveau pastoral et liturgique, viennent aussi chambouler le rôle et la place de la religion dans la société.

1. Ce texte constitue un résumé du premier chapitre d'une thèse de doctorat ayant pour titre « La Religion populaire en France à la fin du Moyen Âge. Fécondité et limites d'une catégorie historiographique », Université de Montréal, 1998, 402 p.

2. Joseph Thomas, *Le Concile Vatican II*, France, Cerf/Fides, 1989, p. 24. « Dans l'histoire, presque toujours les conciles ont été les reflets des grandes crises de civilisation. Vatican II n'échappe pas à cette règle. »

Le terme de religion populaire n'est pas directement utilisé dans le vocabulaire de Vatican II³, cependant deux constitutions adoptées par le concile et une notion parallèle développée par lui seront à l'origine d'une partie des débats sur ce thème⁴.

Il y a d'abord la constitution dogmatique sur l'Église (*Lumen Gentium*) qui définit l'institution en relation avec le thème de « peuple de Dieu », puis la constitution concernant la liturgie (*Sacrosanctum concilium*) qui appelle une participation pleine et active des fidèles et qui restaure dans ce but l'usage de la langue vivante⁵. L'autre notion importante est celle de « l'Église des pauvres », un concept présent déjà de façon particulière en Amérique latine⁶, mais aussi repris, retravaillé et adapté au contexte européen.

La perception et la réception de Vatican II seront assez diverses, ce qui aura pour conséquence de polariser la société et l'époque post-vaticane. Certains refusent tout changement, d'autres considèrent que les réformes proposées sont trop timides⁷. L'idée importante à retenir est que plusieurs des points théoriques discutés pendant et après le concile vont constituer l'argumentation à partir de laquelle les débats sur la religion populaire seront articulés. Pour bien comprendre l'ampleur des discussions dans la période post-vaticane, il faut les mettre en relation avec l'ensemble des changements qui touchent à ce moment la société et l'Église. Et se remémorer que Mai 68 vient jouer le rôle de révélateur, sinon de détonateur, par rapport à eux. Une brève énumération permet de rappeler les nombreuses ramifications de ces transformations : changements économiques grâce à une croissance et une avancée technologique d'importance avec les défis qui s'en suivent et les répercussions sur les différents groupes sociaux ; changements culturels et anthropologiques avec les transformations concernant la femme, le couple et la famille et les chambardements des valeurs (sexualité, éducation, travail)⁸.

3. « Cette expression est inconnue du langage conciliaire de Vatican II. Grâce à l'irremplaçable *Concordance* de l'Université de Louvain, établie par ordinateur, le doute est impossible [...]. » Fernand Boulard, « La Religion populaire dans le débat de la pastorale contemporaine », dans B. Plongeron (dir.), *La Religion populaire. Approches historiques*, Paris, Beauchesne, 1976, p. 27.

4. « L'œuvre de Vatican II est considérable ; le concile a élaboré et adopté 16 textes : 4 constitutions, 9 décrets, 3 déclarations. » Michel Dubost (dir.), *Théo, Nouvelle Encyclopédie catholique*, Paris, Droguet-Ardant / Fayard, 1989, p. 502.

5. *Ibid.*, p. 501-505.

6. Vincent Cosmao, « Déplacement de centres d'attraction », dans Giuseppe Alberigo (dir.), *Les Églises après Vatican II. Dynamisme et prospective. Actes du colloque international de Bologne en 1980*, Paris, Beauchesne, 1981, p. 54.

7. Danièle Hervieu-Léger, *Vers un nouveau christianisme ? Introduction à la sociologie du christianisme occidental*, Paris, Les Éditions du Cerf, 1986, p. 110.

8. Jan Kerkhofs, « Principaux changements dans les sociétés chrétiennes établies et dans les Églises après Vatican II », dans G. Alberigo (dir.), *op. cit.*, p. 13-31.

Mais ce sont surtout les changements vécus par l'Église qui nous intéressent ici, car il faut bien sûr ajouter pour compléter ce tableau les facteurs de la crise qui a marqué l'Église post-conciliaire en France, comme la baisse des vocations religieuses et sacerdotales, la chute de la pratique religieuse et de la réception des sacrements⁹.

Les réflexions au sujet de Mai 68 permettent de faire ressortir la question récurrente des origines en histoire puisque les discussions sur la religion populaire n'y échappent pas. En effet, plus on analyse l'émergence de cette problématique pendant les années soixante-dix, plus il devient évident qu'il faut remonter un peu plus loin pour bien en comprendre toutes les implications. C'est ce qu'indiquent le débat sur la pastorale des sacrements et les études sur la déchristianisation dans les années 1940 et 1950. Celles-ci contribuent aussi à rappeler l'importance du contexte socio-historique et de son reflet sur un débat au potentiel hautement polémique à cause des multiples ramifications sociales, culturelles et religieuses qu'il recèle. Si le débat n'est pas nouveau, c'est en revanche la première fois qu'il se pose en ces termes¹⁰.

Les répercussions de Vatican II vont donc être nombreuses : réforme liturgique, changement du vêtement sacerdotal, la messe dite face au peuple et en langue vernaculaire, etc. Mais l'impact du concile ne peut pas se réduire à ces quelques changements, certes importants. Le concile n'est peut-être pas parvenu à révolutionner l'Église autant que certains l'avaient espéré, mais il a par contre été le lieu d'une dynamique particulière qui, en venant s'ajouter à des tendances déjà présentes, a permis une « configuration nouvelle des rapports intra-ecclésiaux entre l'Église et la société¹¹. »

On peut dès maintenant émettre une hypothèse et deux constatations. L'hypothèse est que la notion de religion populaire constitue une retombée directe de cette redéfinition des relations à l'intérieur du clergé mais aussi entre ce dernier et les laïcs. D'où une première constatation sur le fait que les deux constitutions adoptées par le concile dont il a été question précédemment, celle sur la liturgie et celle sur l'ecclésiologie, composeront une partie du fond théorique à partir duquel le débat va s'articuler. C'est ce que nous verrons

9. Gérard Defois, « En France », dans Denis Maugeness et Werner Merle, *France-Allemagne. Églises et société du concile Vatican II à nos jours. Actes du colloque franco-allemand*, Paris, Beauchesne, 1988, p. 11-12.

10. D. Hervieu-Léger (*op. cit.*, p. 109) fait remarquer qu'à part quelques exceptions, notables dans certains cas, l'étude des pratiques que l'on pourrait qualifier de populaires – comme les dévotions à un saint guérisseur, les confréries, les pèlerinages – avaient été délaissées en France au profit d'une sociologie de la pratique religieuse issue de Gabriel Le Bras et de Fernand Boucard dont il sera question plus loin. Ce n'est qu'au lendemain de Vatican II, lorsqu'il deviendra urgent de comprendre la crise politique et idéologique traversée par l'Église catholique que la religion populaire sera élevée « au rang des objets de recherche légitimes ».

11. *Ibid.*, p. 307.

en regardant d'un peu plus près les discussions autour de la réforme liturgique puis du catholicisme populaire pendant les années soixante-dix. La deuxième constatation, c'est que l'idéologie générale de Vatican II provoquera, jusqu'à un certain point, et cela de gré ou de force, une réflexion relativement nouvelle sur la conception de l'histoire du christianisme par l'entremise d'une remise en question des liens entre Église et peuple. C'est ce que nous verrons en parlant d'un autre thème important de réflexion pendant la même période, soit celui de déchristianisation.

Il faut aussi rappeler que bien avant le concile, certaines personnes s'étaient déjà intéressées à la question de l'abandon de la religion par une partie de plus en plus nombreuse de la population, et que, dans cette optique très précise, elles avaient préconisé un renversement de perspective dans la façon d'aborder l'histoire religieuse. L'apport de Gabriel Le Bras fut à cet égard déterminant, tant au niveau de la méthode proposée que de son influence sur les concepts et théories de la sociologie religieuse pendant ces décennies.

2. Gabriel Le Bras et ses héritiers

La baisse de la pratique religieuse que l'on remarque dans les années soixante-dix n'est pas un phénomène tout à fait nouveau et « le grand élan missionnaire qui a secoué l'Église de France entre les deux guerres voulait déjà répondre à l'ampleur d'une désaffection religieuse que pasteurs et fidèles pouvaient constater¹². » Mais cette fois il s'agissait de missions destinées à la France car, par l'entremise d'une littérature ecclésiastique qui paraît entre les années 1930-1950¹³, les chrétiens prennent conscience que les païens ne sont plus seulement confinés dans les pays lointains et exotiques mais qu'ils composent aussi une partie du tissu social français, en particulier en milieu urbain¹⁴. D'où, en partie, l'intérêt et la pertinence de tenter de mesurer l'ampleur réelle de ces phénomènes. Dès 1931 Gabriel Le Bras, préoccupé par cette question, avait lancé dans un article de la *Revue d'histoire de l'Église de France* une invitation à réaliser un peu partout dans les diocèses et les paroisses de France des enquêtes afin de recenser de façon aussi précise que possible différents aspects de la pratique religieuse¹⁵, tout en se servant des méthodes nées de la

12. *Ibid.*, p. 19.

13. Dont l'un des livres parmi les plus célèbres et certainement des plus percutants selon plusieurs auteurs consultés fut celui de Henri Godin et Yvan Daniel, *France, pays de mission ?*, Liège, La pensée catholique, 1943, 215 p.

14. D. Hervieu-Léger, *op. cit.*, p. 20.

15. « Pour un examen détaillé et pour une explication historique de l'état du catholicisme dans les diverses régions de la France », *Revue d'histoire de l'Église de France*, 17 (1931) p. 425-449. À consulter pour des détails sur la méthode proposée, les présupposés théoriques et les objectifs. Compléter avec *Études de sociologie religieuse* (Paris, PUF, 1955-1956, 2 vol.) qui reprennent plusieurs des contributions importantes de l'auteur.

méthode statistique en vigueur à ce moment-là dans plusieurs domaines. La recherche entreprise par Le Bras va donner une direction décisive à la sociologie religieuse en plaçant au centre de la réflexion la question de la pratique religieuse et ce tant en France que dans d'autres pays¹⁶, comme en Belgique, en Italie et en Espagne¹⁷.

La contribution de Le Bras fut importante sur un autre point quant à l'orientation des études en histoire religieuse. Il fut le premier en France à ce moment à renverser la perspective dans ce domaine, tout en s'inspirant des méthodes mises en place par Émile Durkheim, Henri Hubert et Marcel Mauss. En fait, il voulait réagir contre « la conception trop hiérarchique et légaliste de l'institution » afin de mettre en lumière la « religion vécue » par les fidèles¹⁸. « Invitant à considérer le christianisme non plus d'en haut, mais d'en bas, non plus au niveau des doctrines et des docteurs, mais à celui des foules anonymes, il ouvrit la voie à de multiples enquêtes de sociologie religieuse et, en même temps débloqua l'historiographie de la religion¹⁹. » Nous verrons plus loin que Lucien Febvre parvenait à peu près au même moment à des conclusions méthodologiques semblables, avec tout ce que cela aura comme conséquence pour l'orientation conceptuelle de l'École des Annales.

Parmi les héritiers de Le Bras, le chanoine Fernand Boulard occupe une place importante et avec lui nous approchons davantage de notre sujet, puisque ce sociologue prendra part aux discussions au sujet de la religion populaire. Ses travaux et ceux de « ses émules ont cherché à quantifier la pratique religieuse et à la ventiler en fonction des moments de l'année, des niveaux sociaux, et des critères géographiques²⁰. » Ces méthodes sont aussi transposées à l'étude du passé²¹ et inspirent des recherches qui se rattachent à la religion populaire. Dans le but d'évaluer notamment la pratique religieuse d'antan, des chercheurs tenteront de comptabiliser par l'entremise de différentes sources le nombre des communions dans telle région ou à telle époque de l'année²².

16. D. Hervieu-Léger, *op. cit.*, p. 20.

17. James A. Beckford, « The sociology of religion 1945-1989 », *Social Compass*, 1 (1990) p. 54. Cet auteur fait toutefois remarquer que la méthode lebrasienne, à l'exemple de certains vieux vins français, avait mal supporté le voyage, en particulier dans la tradition anglophone.

18. D. Hervieu-Léger, *op. cit.*, p. 27.

19. Jean Delumeau, « Déchristianisation ou nouveau modèle de christianisme ? », *Archives de sciences sociales des religions*, 40 (1975) p. 4.

20. *Ibid.*

21. Pour ce qui est des relations entre Le Bras et l'histoire, Claude Langlois fait la remarque suivante : « Pourtant les historiens ne sont pas immédiatement touchés par ses tentatives [...]. C'est à partir de 1960 environ que les historiens prennent à leur compte les méthodes et les interrogations de la sociologie religieuse. » Voir l'article « Religion - Histoire religieuse », dans André Burguière (dir.), *Dictionnaire des sciences historiques*, Paris, PUF, 1986, p. 573.

22. Voir notamment les travaux de Paul Adam et de Jacques Toussaert.

En fait les recherches de Boulard et de ses collaborateurs se raccrochent aux tentatives pour comprendre la problématique de la déchristianisation, et les questions soulevées par ce processus se trouvent « au centre de la sociologie du catholicisme en France²³. » La « Carte de la pratique religieuse de la France rurale » démontre entre autres que la déchristianisation n'est pas uniquement due à l'urbanisation ou à la sécularisation récentes. On peut en retracer les prodromes dans « des différences provinciales déjà présentes sous l'Ancien Régime, et qui ont rendu les différentes régions plus ou moins vulnérables aux pressions antireligieuses des temps modernes et contemporains²⁴. » Et cette idée est importante parce que nous la retrouverons deux décennies plus tard dans les colloques et publications sur la religion populaire qui chercheront à retracer pour les siècles passés différents signes de christianisation/déchristianisation.

La sociologie pastorale telle qu'elle fut pratiquée jusque dans les années soixante comportait les objectifs suivants selon le chanoine Boulard : obtenir d'abord une physionomie objective de « l'état religieux de la France », comprendre ensuite l'influence des milieux afin d'aboutir à un meilleur fonctionnement des structures ecclésiastiques et de l'apostolat²⁵. Mais contrairement à ce qui avait été projeté par l'entremise de ces travaux, c'est-à-dire l'idée d'en arriver à une pastorale d'ensemble et à une sorte d'aménagement du territoire religieux, force fut de reconnaître que les études allaient plutôt dans le sens d'un constat de la diversification du clergé et du jeu des classes sociales. Et les discussions sur les réformes liturgiques au cours des années soixante-dix viennent cristalliser et amplifier cet état de fait.

3. Réforme liturgique et déchristianisation

Jean-Marie Mayeur a cherché à retracer les origines du débat autour de la religion populaire au sein du milieu clérical pendant les années du concile. Il constate que le débat sur la religion populaire, un terme très peu utilisé à ce moment-là, naît à propos de réflexions sur la pastorale, la pratique sacramentelle ou de discussions théologiques²⁶.

23. D. Hervieu-Léger, *op. cit.*, p. 35-36.

24. *Ibid.*, p. 31-32. La publication du livre de François-André Isambert et Jean-Paul Terrenoire, *Atlas de la pratique religieuse des catholiques en France*, en 1980, puis celui de Fernand Boulard, *Matériaux pour l'histoire religieuse du peuple français : XIX^e-XX^e siècles*, en 1982, constitueront « l'aboutissement » des travaux entrepris par Le Bras dans les années 1930 et de la carte publiée par Boulard en 1947. Claude Langlois, « Le Chanoine Boulard et ses héritiers », *Revue d'histoire de l'Église de France*, 183 (1983) p. 269.

25. André Rousseau, « Modes et travaux en sociologie religieuse », *Lumière et vie*, 150 (1980) p. 66.

26. Jean-Marie Mayeur, « Des clercs devant la religion populaire : aux origines d'un débat », dans Guy Duboscq, Bernard Plongeron et Daniel Robert, *La Religion populaire. Colloque international du CNRS en 1977*, Paris, Éditions du Centre national de la recherche scientifique, 1979, p. 346.

Puis au cours des années suivantes, les controverses au sujet des pratiques liturgiques se concentrent autour de la notion de religion populaire, ses différentes composantes et les enjeux du catholicisme populaire contemporain. Dans cette phase des discussions, ce sont surtout des clercs et des sociologues qui se sentent concernés par elle. Et plusieurs travaux se consacrent à la thématique de la religion populaire. De nombreux travaux, dans une perspective confessionnelle ou scientifique, abordent la religion populaire sous l'aspect des problèmes de pastorale, d'orthodoxie ou d'orthopraxie, mais aussi se donnent pour but d'étudier les différentes formes de pratiques et de manifestations que l'on peut ranger sous l'étiquette de religion populaire et de présenter les problèmes d'interprétation historique et anthropologique qui en découlent. La notion est discutée dans le contexte de l'Amérique latine²⁷, on organise des colloques au Québec²⁸ et en Europe,²⁹ on publie des numéros spéciaux dans des revues³⁰, et on commence à dresser des bilans critiques³¹.

27. Voir notamment : José Míguez Bonino, « La Piété populaire en Amérique latine », *Concilium*, 96 (1974) p. 141-149 qui présente une bibliographie et une critique de la notion de « religiosidad popular » en Amérique latine ; Luis Maldono, *Religiosidad popular - nostalgia del magico*, Madrid, Ed. Cristiandad, 1975, 367 p. ; *Revista Eclesiastica Brasileira*, le numéro de mars 1976 est entièrement consacré à la religion populaire ; Riolando Azzi, *O catolicismo popular no Brasil - Aspectos historicos*, (Cadernos de Teologia e Pastoral, 11), Petropolis, Vozes, 1978, 156 p. ; Luis Maldono, *Genesis del catolicismo popular - el inconsciente colectivo de un proceso historico*, Madrid, Ed. Cristiandad, 1979, 223 p. ; Paulo Günter Suss, *Catolicismo popular no Brasil. Tipologia e estra tégia de uma religiosidad vivida*, Sao Paulo, Loyola, 1979, 213 p. ; Martien Maria Groetelaars, *Milagre e religiosidad popular - Reflexoes sobre pastoral missionaria*, Petropolis, Vozes, 1981, 147 p.

28. Des colloques se sont tenus au Québec dès le début des années soixante-dix : Benoît Lacroix et Pierre Boglioni (dir.), *Les Religions populaires. Colloque international 1970*, Québec, Presses de l'Université Laval [PUL], 1972, 154 p. ; Fernand Dumont, Jean-Paul Montmigny et Michel Stein (dir.), *Le Merveilleux. Deuxième colloque sur les religions populaires 1971*, Québec, PUL, 1973, 162 p. ; le troisième colloque international des religions populaires s'est tenu en octobre 1972 sur le thème de « L'Image populaire religieuse » ; les actes du colloque n'ont pas été publiés, mais voir les commentaires de Jean Seguy, « Images et religion populaire. Réflexions sur un colloque », *Archives de sciences sociales des religions*, 44/1 (1977) p. 25-43 ; Andrée Désilets et Guy Laperrière (dir.), *Recherche et religions populaires. Colloque international 1973*, Montréal, Les Éditions Bellarmin, 1976, 204 p. ; Jean-Marie Roger Tillard et al., *Foi populaire, foi savante. Actes du 1^{er} colloque du Centre d'études d'histoire des religions populaires tenu au Collège dominicain de théologie (Ottawa)*, Paris, Les Éditions du Cerf, 1976, 168 p. ; Benoît Lacroix et Jean Simard (dir.), *Religion populaire, religion de clercs ?*, Québec, Institut québécois de recherche sur la culture, 1984, 444 p.

29. Bernard Plongeron (dir.), *La Religion populaire. Approches historiques*, Paris, Beauchesne, 1976, 237 p. ; l'ouvrage déjà cité de G. Duboscq et al., *La Religion populaire. Colloque international du CNRS en 1977*, 449 p. ; *La Piété populaire au Moyen Âge, Actes du 9^{es} congrès national des sociétés savantes, Section de philologie et d'histoire jusqu'à 1610*, tome 1, Paris, Bibliothèque Nationale, 1977, 473 p.

30. « Religion populaire et réforme liturgique », *La Maison-Dieu*, 122 (1975) 193 p. ; « La Religiosité populaire », *Social Compass*, 4 (1972) p. 507-629 ; *La Religion populaire en Languedoc du XIII^e siècle à la moitié du XIV^e siècle*, *Cahiers de Fanjeaux*, n° 11, Toulouse, Édouard Privat, 1976, 472 p. ; « Religione e religiosità popolare », *Ricerche di storia sociale e religiosa*, 6 (1977) 474 p. ; Pieter Hendrik Vrijhof and Jacques Waardenbury (dir.), « Official and popular religion. Analysis of a theme for religious studies », *Religion and Society*, 19 (1979) 739 p. ; Norbert Greinacher et Norbert Mette (dir.), « Popular Religion », *Concilium*, 206 (1986) 163 p.

31. Jacques Maître, « Religion populaire et populations religieuses », *Cahiers internationaux de*

Ce qu'il importe de comprendre ici c'est le contexte qui a engendré les concepts issus de la religion populaire. Afin de tenter de faire le point sur le débat, François-André Isambert propose d'en tracer le portrait sociologique en se demandant, notamment, quelles sont les partis en présence, leur nature, leur rôle, et aussi en cherchant à comprendre les idéologies ou les enjeux stratégiques qui soutiennent ces prises de position³². Isambert rappelle au préalable quelques-uns des grands axes théoriques des discussions, comme les choix dans l'évaluation des pratiques religieuses des fidèles et l'orientation des stratégies pastorales à développer selon que l'on privilégie les options masses/élites, traditionalistes/innovateurs, festifs/engagés. Il démontre à quel point le rôle des prêtres, la structure sociale et la vocation de l'Église se trouvent en cause dans ces polarisations. Selon lui, les différentes prises de position correspondent aux divisions socioculturelles à l'intérieur du clergé et il démontre le rôle des déterminants de ce type dans la façon de concevoir le développement de l'Église ou de voir sa tâche en tant que clerc. D'où sa

sociologie, 27 (1959) p. 95-120 ; Natalie Zemon Davis, « Some Tasks and Themes in the Study of Popular Religion », dans Charles Edward Trinkhaus et Heiko Augustinus Oberman (dir.), *The Pursuit of Holiness in Late Medieval and Renaissance Religion*, Leiden, E. J. Brill, 1974, p. 307-336 ; Dario Rei, « Note sul concetto di « religione popolare » », *Lares*, 40 (1974) p. 262-280 ; Raoul Manselli, *La Religion populaire au moyen âge. Problèmes de méthode et d'histoire*, Montréal et Paris, Institut d'études médiévales et Librairie J. Vrin, 1975, 234 p. ; Bernard Plongeron et Robert Pannet (dir.), *Le Christianisme populaire. Les dossiers de l'histoire*, Paris, Le Centurion, 1976, 315 p. ; Jean-Claude Schmitt, « "Religion populaire" et culture folklorique », *Annales*, 31 (1976) p. 941-953 ; Pierre Boglioni, « Some methodological reflections on the study of medieval popular religion », *Journal of Popular Culture*, 11 (1977) p. 696-705 ; François-André Isambert, « Religion populaire, sociologie, histoire et folklore », *Archives de sciences sociales des religions*, 43 (1977) p. 161-184 et 46 (1978) p. 111-133 ; Jacques Paul, « La Religion populaire du Moyen âge », dans *Revue d'histoire de l'Église de France*, 63 (1977) p. 79-86 ; Gustave Thils, « La "Religion populaire" : approches, définition », *Revue théologique de Louvain*, 8 (1977) p. 198-210 ; Alphonse Dupront, « La Religion populaire dans l'histoire de l'Europe occidentale », *Revue d'histoire de l'Église de France*, 64 (1978) p. 185-202 ; Jacques Maître, « La Religion populaire », *Encyclopaedia Universalis*, vol. 14, 1980, p. 35-36 ; Carlo Prandi, « La Religion populaire : problèmes théoriques », *The Annual Review of the Social Sciences of Religion*, 4 (1980) p. 31-60 ; Franco Bolgiani, « Religione popolare », *Augustinianum*, 3 (1981) p. 7-75 ; Yves-Marie Hilaire (dir.), *La Religion populaire. Aspects du christianisme populaire à travers l'histoire*, Lille, Université de Lille, 1981, 200 p. ; Vittorio Lanternari, « La Religion populaire. Perspective historique et anthropologique », *Archives de sciences sociales des religions*, 53 (1982) p. 121-143 ; Giuseppe Mattai, « Religion populaire », *Dictionnaire de la vie spirituelle*, Paris, Édition du Cerf, 1983, p. 951-962 ; Michel Vovelle, « La Religion populaire », dans *Idéologies et mentalités*, Paris, Éditions La Découverte, 1985, p. 125-162 ; Alphonse Dupront, « De la "religion populaire" », dans *Du sacré. Croisades et pèlerinages. Images et langages*, Paris, Gallimard, 1987, p. 419-466 ; Michel Lauwers, « "Religion populaire", culture folklorique, mentalité. Notes pour une anthropologie culturelle du Moyen Âge », *Revue d'histoire ecclésiastique*, 82 (1987) p. 221-258 ; Michel Lauwers, « Religion populaire », dans *Catholicisme. Hier, aujourd'hui, demain*, tome 12, Paris, Letouzey et Ané, 1990, p. 835-849.

32. F.-A. Isambert, « Autour du catholicisme populaire. Réflexions sociologiques sur un débat », *Social Compass*, 2 (1975) p. 194.

conclusion : « Qu'une sociologie du débat commence par une sociologie du clergé, semble au laïc que je suis, d'une évidence saisissante³³. »

Ces discussions pourraient être considérées comme une simple affaire entre clercs et sociologues ou comme le résultat d'une discorde pastorale. Cependant, de façon implicite, une autre composante contribue à expliquer l'ardeur des controverses. « À vrai dire, dans cet affrontement entre clercs, des tiers sont toujours présents : les laïcs. Ils apparaissent d'abord comme un simple enjeu³⁴. » Mais la situation est évidemment plus complexe. Suite à la baisse de la pratique des sacrements, certains prêtres se sont rebellés contre l'idée d'être devenus de simples distributeurs de sacrements dans une espèce de supermarché spirituel³⁵, et ils réclament le droit de refuser les sacrements à ceux qui ne manifestent pas une foi assez profonde. En revanche, une bonne partie de l'opinion n'accepte pas que le prêtre s'arroge par exemple le droit de refuser le baptême, même dans les cas où les parents ne sont pas décidés à donner une éducation religieuse à l'enfant. « Le conflit n'est plus seulement celui de deux fractions du clergé, mais d'une fraction du clergé et d'une part importante des demandeurs³⁶. » Ou, pour le dire autrement, le débat comporte au moins deux volets : son aspect théorique concerne une élite cléricale et intellectuelle, mais son aspect pratique – comme le refus des sacrements – concerne aussi l'ensemble des fidèles³⁷. Vatican II a eu pour conséquence de cristalliser les différentes tendances à l'intérieur du clergé et des laïcs, et cela se reflète dans les discussions sur la religion populaire.

À quelques reprises déjà des allusions ont été faites au sujet d'un autre problème souvent discuté en parallèle avec les questions soulevées par les réformes liturgiques, celui de la déchristianisation. Pendant les années cinquante, les enquêtes sur la pratique religieuse, sur les vocations religieuses et sur la place du sacré dans la société ont démontré ou confirmé de façon probante le recul important et généralisé de la religion en France, comme dans la plupart des pays industrialisés³⁸. Puis au cours des années soixante les questions soulevées par la sécularisation remplacent celles issues de la sociographie en tant que perspectives théoriques à privilégier en sociologie

33. *Ibid.*, p. 202. Ce point soulève la question du recrutement du clergé, de sa formation, de ses liens avec tel ou tel groupe social ou de son appartenance à une tendance intellectuelle, etc. À titre d'exemple, Isambert mentionne que l'hypothèse de Bonnet « est celle du caractère petit bourgeois du clergé actuel qui prend ses distances par rapport au peuple, alors même qu'il prétend s'en rapprocher. » *Idem.*

34. *Idem.*

35. Selon les mots d'Yvan Daniel dans *Témoignage chrétien* (20 septembre 1973, p. 21) et repris par plusieurs auteurs impliqués dans le débat : « Les prêtres ne veulent plus travailler dans un supermarché religieux ».

36. F.-A. Isambert, « Autour du catholicisme populaire [...] », *op. cit.*, p. 203.

37. F. Boulard, « La Religion populaire dans le débat [...] », *op. cit.*, p. 31.

38. D. Hervieu-Léger, *op. cit.*, p. 101.

de la religion. Plusieurs termes peuvent être utilisés pour parler de ce sujet. « En effet, s'il est vrai que, depuis le début du siècle, le terme "sécularisation" était d'un usage assez courant en sociologie, jusqu'en 1965, il n'existe pas de consensus sur le concept. Les auteurs parlent indifféremment de déchristianisation, de désacralisation, de déclin de la religiosité, de déclin de la pratique ou de sécularisation³⁹. »

Le thème de la déchristianisation est important pour deux raisons. Premièrement, il démontre la pertinence de replacer le débat dans une perspective historique. Deuxièmement, il remet en question l'historiographie traditionnelle. Les études sur la déchristianisation sont provoquées par la baisse de la pratique religieuse ou la diminution des vocations sacerdotales, mais aussi par la présence de manifestations ou de pratiques populaires qui échappent en tout ou en partie au contrôle de l'Église. D'où l'intérêt de chercher à savoir s'il s'agit d'un fait nouveau ou bien de la continuité d'un phénomène qui remonte aux siècles antérieurs⁴⁰.

L'intérêt pour ces questions part donc de préoccupations contemporaines mais très rapidement la nécessité de les replacer dans une trajectoire historique s'impose. « Cette référence au passé est au centre de toutes les problématiques de la "déchristianisation" développée par les travaux qui portent sur la crise de l'institution culturelle de la religion⁴¹. »

Selon Danièle Hervieu-Léger, les études sur la religion populaire en France et en Italie ont fait évoluer les approches classiques de la déchristianisation⁴². Jean Delumeau précise que les débats autour de la religion populaire ont éclairé l'histoire du christianisme en permettant « une appréciation plus équitable des comportements religieux des masses dans le passé et dans le présent⁴³ », en amenant les historiens à s'interroger sur les limites de la christianisation d'autrefois, donc à affiner la chronologie de la déchristianisation⁴⁴.

4. Colloques et publications

Dans l'établissement des grands jalons qui ont marqué les discussions autour de la religion populaire, il faut s'arrêter quelques instants sur les colloques qui se sont tenus pendant les années soixante-dix sur cette thématique afin de vérifier s'il est possible d'y trouver des reflets de ce qui vient d'être dit au

39. Olivier Tschannen, « Le Débat sur la sécularisation à travers les Actes de la CISR », *Social Compass*, 1 (1990) p. 78.

40. D. Hervieu-Léger, *op. cit.*, p. 102.

41. *Ibid.*, p. 100.

42. *Ibid.*, p. 139.

43. Jean Delumeau, « Quelques réflexions sur l'histoire de la déchristianisation », *Revue de l'Université d'Ottawa*, 50/2 (1980) p. 153.

44. *Ibid.*, p. 165 et 157.

sujet de la sociologie religieuse, de la réforme liturgique et de la déchristianisation. Ces colloques sont analysés ici seulement pour ce qu'ils peuvent nous apprendre sur le contexte et l'idéologie de la période.

En 1970, des universitaires québécois organisent le premier colloque international sur les religions populaires. « Colloque interdisciplinaire où historiens, sociologues, ethnologues-folkloristes et psychologues confrontent leur point de vue sur l'objet et la notion. Colloque exemplaire parce que l'essentiel y fut dit des préalables épistémologiques. Sans doute l'accord ne put-il être réalisé et le débat ne devait-il pas être considéré comme clos⁴⁵. » Bernard Plongeron fait la critique suivante au sujet du colloque de 1970. « Le pluralisme du propos invitait à un large débat interdisciplinaire entre savants de plusieurs pays. Les discussions ont surtout montré la juxtaposition de monologues, sans parvenir à une entente sur le concept flottant entre une ou des religions populaires⁴⁶ ». Selon lui, le problème en est un de méthode et il doit servir d'avertissement aux historiens : il ne faut pas sauter d'étapes, c'est-à-dire qu'il faut procéder à une conceptualisation de la notion de religion populaire avant de proposer la saisie historique de ses diverses et possibles acceptions⁴⁷.

Si l'on place ces commentaires en parallèle avec ceux d'un participant aux colloques québécois, on perçoit un clivage dans la façon de concevoir les études sur la religion populaire. En effet Guy Laperrière dit que la préoccupation théorique avait été fort présente au colloque de 1970 et que ce souci d'éclairer la notion de religion populaire resta présent tant que des sociologues et des Européens participèrent aux débats. « À partir de 1976, les historiens et les folkloristes reprirent le dessus dans les colloques québécois, trop heureux de parler entre eux du populaire bien concret sans chercher à le définir. Au même moment, les Européens se mettaient à leur tour en quête de définitions⁴⁸ ».

Fernand Boulard est l'un de ceux qui réclament la tenue de colloques et la poursuite d'études afin de discuter ce qui constitue le fond de la religion populaire⁴⁹. Selon lui, les débats engagés sur cette question doivent être

45. François-André Isambert, « Religion populaire, sociologie, histoire et folklore », *Archives de sciences sociales des religions*, 43/2 (1977) p. 164.

46. B. Plongeron, « La Religion populaire, nouveau mythe de notre temps ? Aux origines d'un débat international, *Études*, 4 (1978) », p. 546.

47. *Idem*.

48. Guy Laperrière, « Religion populaire, religion de clercs ? Du Québec à la France, 1972-1982 », dans Benoît Lacroix et Jean Simard, *Religion populaire, religion de clercs ?*, Québec, Institut québécois de recherche sur la culture, 1984, p. 21.

49. Fernand Boulard, « Autour du catholicisme populaire. À propos de l'ouvrage de Robert Pannet », *Revue d'histoire de l'Église de France*, 167 (1975) p. 259.

éclairés par l'histoire⁵⁰. Bernard Plongeron fait remarquer que les historiens, particulièrement en France, pourraient se considérer, à tort ou à raison, comme les tard-venus dans un débat ouvert presque en leur absence⁵¹ et il explique le fait de la façon suivante : « Traditions académiques différentes et sensibilisation plus forte à des mutations socioreligieuses de sociétés nationales seraient des raisons insuffisantes pour expliquer le retard français, si l'on omettait celle qui a marqué quasi spécifiquement la culture française. Héritière de l'âge classique, elle a introduit une césure entre le domaine du "populaire" assimilé au vulgaire et le domaine du "savant" ou des genres "nobles"⁵² ».

En 1975 un colloque est organisé sous le patronage de la Société de l'histoire de l'Église de France et la question suivante est posée aux participants, principalement des historiens : « *la religion populaire* » : *nouveau mythe ou réalité socio-historique* ?⁵³ Dès le départ cette réunion est conçue comme une séance préparatoire au colloque international sur la religion populaire qui doit se tenir à Paris en octobre 1977. Elle doit donc servir à « "ouvrir" la question d'une "religion populaire" » et aider à poser correctement le problème au lieu de le résoudre (ou, pire, le postuler)⁵⁴ ». Les différents articles doivent proposer l'état de la question au niveau de la problématique et de la bibliographie et ce selon les grandes périodes historiques pour la France surtout. Les résultats sont publiés dans *La Religion populaire. Approches historiques*, et les objectifs de l'ouvrage sont les suivants : « aider la recherche française sur le sujet, décroiser les discours-monologues entre historiens, sociologues, ethnologues et théologiens, sortir des crispations chauvines par une histoire comparée des pays européens⁵⁵ ».

C'est sous les auspices du Centre national de la recherche scientifique que se réunit le comité scientifique du colloque international de 1977 qui comprenait des membres de la Société d'histoire de l'Église de France, de la Société d'histoire du protestantisme français et du Groupe de sociologie des religions⁵⁶. Le colloque rassemblait « cent cinquante historiens, sociologues, ethnologues, théologiens représentant treize nations – sans compter les nombreux observateurs « sauvages » en provenance surtout de l'Amérique

50. Jean Vinatier, *Le Renouveau de la religion populaire. Sources et racines de la religion populaire. Sources et étapes du renouveau conciliaire*, Paris, Desclée De Brouwer/Bellarmin, 1981, p. 25.

51. Bernard Plongeron, « Avant-propos », *La Religion populaire. Approches historiques*, Paris, Beauchesne, 1976, p. 20.

52. B. Plongeron, « La Religion populaire, nouveau mythe de notre temps », *op.cit.*, p. 545. L'auteur mentionne que les historiens canadiens et italiens avaient par contre déjà frayé la voie.

53. *Revue d'histoire de l'Église de France*, 166 (1975) p. 189-190. On y annonce les objectifs généraux et les directions de recherche proposées pour le colloque.

54. *Ibid.*, p. 189.

55. Bernard Plongeron, « La Religion populaire, nouveau mythe de notre temps ? II. Du mythe aux réalités. À propos du Colloque international sur la religion populaire (Paris, octobre 1977) », *Études*, 6 (1978), p. 826.

56. G. Duboscq et al., *op. cit.*, p. 7.

latine » ; le thème proposé était celui de *la notion de religion populaire du Moyen Âge à nos jours en Europe occidentale*⁵⁷.

André Rousseau fait remarquer que « les années soixante-dix voient se multiplier des colloques où se rencontrent universitaires, théologiens et cadres intellectuels de l'Église » autour de thèmes comme celui de la religion populaire et que ce « dernier thème est particulièrement exemplaire du chassé-croisé entre nécessités idéologiques, intérêts scientifiques et transformations du champ religieux⁵⁸. »

5. L'École des Annales et la Nouvelle Histoire

Le but est ici de chercher à voir, à partir des auteurs qui ont analysé l'apport de cette école, son importance dans l'historiographie de la deuxième moitié du xx^e siècle afin de déterminer l'influence qu'elle a pu exercer au niveau des études sur la religion populaire.

En 1929, Marc Bloch et Lucien Febvre créent la revue des *Annales d'histoire économique et sociale*, qui va donner le nom à une école historique d'où sortira la « Nouvelle Histoire » dans les années soixante-dix⁵⁹. En fait le terme des « *Annales* » désigne à la fois la revue, le réseau de sympathisants qui s'est formé autour de la publication, et aussi « la conception de la science historique, de ses exigences méthodologiques, de son objet, de ses rapports avec les autres sciences de l'homme⁶⁰ ».

Rappelons tout d'abord quelques-unes des grandes lignes directrices de l'École des Annales afin de faire ressortir ce qui la caractérise. Les motivations des deux fondateurs peuvent se résumer de la façon suivante : réagir contre l'histoire positiviste et événementielle, axée surtout sur l'histoire politique et diplomatique, telle qu'elle se pratiquait au début du xx^e siècle en Europe. Ils affirment le désir de développer deux directions novatrices de recherche – évoquées dans le titre de la revue – l'histoire économique et l'histoire

57. B. Plongeron, « La Religion populaire, nouveau mythe de notre temps ? [...] », *ibid.*, p. 826.

58. A. Rousseau, « Modes et travaux [...] », *op. cit.*, p. 73.

59. Hervé Coutau-Bégarie, *Le Phénomène « nouvelle histoire » : stratégie et idéologie des nouveaux historiens*, Paris, Economica, 1983, p. 7. En 1946, le mot « civilisations » est ajouté au titre de la revue. Jacques Le Goff, Roger Chartier, Jacques Revel, *La Nouvelle Histoire*, Paris, Retz, 1978, p. 217. Pour un résumé de la fondation et des grandes étapes du développement de l'École des Annales, voir l'article « Annales » dans André Burguière (dir.), *Dictionnaire des sciences historiques*, Paris, PUF, 1986, p. 46-52, et dans Jacques Le Goff et al., *La Nouvelle Histoire*, p. 26-33. Au sujet des origines des *Annales* : Charles-Olivier Carbonell et Georges Livet, *Au berceau des Annales. Le milieu strasbourgeois. L'histoire de France au début du xx^e siècle. Actes du colloque de Strasbourg en 1979*, Toulouse, Presses de l'Institut d'études politiques de Toulouse, 1983, 293 p.

60. A. Burguière, « Annales », 1986, p. 47.

sociale⁶¹. Leurs préoccupations dominantes sont les suivantes : l'élargissement du champ d'observation de l'historien par la découverte de « nouveaux objets » (alimentation, gestes, corps, sentiment, etc.) et de nouvelles perspectives (notion de longue durée et étude des structures notamment) ; le rapprochement entre l'histoire et d'autres sciences humaines et sociales (anthropologie, économie, sociologie, psychanalyse, psychologie, etc.) ; l'utilisation de nouvelles méthodes (mise en œuvre de méthodes quantitatives sur la base d'une documentation sérielle)⁶².

L'École des Annales recouvre à peu près soixante ans de pratique historique et, par conséquent, les méthodes et les objectifs se sont transformés au cours des années et sous l'action des différents historiens qui se succèdent comme chef de file du mouvement⁶³. En fait pour comprendre les connexions avec les études sur la religion populaire, deux points sont importants à analyser. D'une part regarder quelle était la position de l'École des Annales par rapport à l'histoire religieuse et d'autre part faire des liens entre l'évolution de cette école et les « nouveaux objets » de l'histoire qui deviendront le centre de ses intérêts.

L'École des Annales a privilégié à ses débuts certains secteurs, comme l'histoire économique et sociale, et elle en a rejeté d'autres, comme l'histoire politique, militaire et diplomatique. Pour ce qui est de l'histoire religieuse, la situation est un peu plus complexe. Selon Hervé Coutau-Bégarie, celle-ci n'est ni totalement exclue, ni complètement admise⁶⁴. En effet, jusqu'à la fin des années soixante, l'histoire religieuse n'est pas un secteur complètement rejeté par les historiens des *Annales*, mais ceux-ci n'en font pas non plus un de leurs secteurs privilégiés.

Mais c'est surtout à partir de la fin des années soixante que les thèmes développés par cette école ou par la Nouvelle Histoire, comme on commence alors à l'appeler, peuvent se rattacher plus directement à l'étude de la religion populaire, lorsque l'histoire des mentalités devient un sujet de prédilection de la recherche. Cette dernière concerne « l'exploration de la psyché humaine

61. Jacques Le Goff, « L'Histoire nouvelle » dans J. Le Goff *et al.*, *La Nouvelle Histoire*, p. 214-218, où l'auteur fait ressortir les caractéristiques des *Annales* à leur début. André Burguière résume de la façon suivante les nouveaux paradigmes appliqués à la recherche historique : « l'attention prioritaire accordée aux groupes – et non plus aux individus –, aux structures socio-économiques et plus généralement aux phénomènes à évolution lente – et non plus aux événements – ce choix proclamé dès les premiers numéros de la revue constitue l'arche d'alliance de l'École des Annales ». *Dictionnaire des sciences historiques*, p. 50.

62. H. Coutau-Bégarie, *op. cit.*, p. 28-30.

63. « Et l'École des Annales a dû s'adapter à des demandes successives de “renouvellement”, répondre à des interrogations très différentes dans le temps (les trois “générations” des *Annales* correspondent à des questions et à des ambitions très diverses, nous le verrons). » Guy Thuillier et Jean Tulard, *Les Écoles historiques*, Paris, PUF, coll. « Que sais-je ? », 1990, p. 8.

64. H. Coutau-Bégarie, *op. cit.*, p. 188.

à travers l'évolution des comportements, des sensibilités, des représentations. Cet élargissement épistémologique est à mettre à l'actif de l'École des Annales, elle a incontestablement joué dans ce domaine un rôle dynamisant⁶⁵. »

Philippe Ariès a indiqué les principaux thèmes qui selon lui peuvent se rattacher à l'histoire des mentalités. Par exemple ceux préparés par l'histoire économique et démographique, soit le « travail, la famille, les âges de la vie, l'éducation, le sexe, la mort, c'est-à-dire les zones qui se trouvent aux frontières du biologique et du mental, de la nature et de la culture⁶⁶. » Il indique aussi des thèmes comme les maladies, l'alimentation, la société traditionnelle, avant de terminer son énumération avec la fête et la religion populaire. « L'historien cherche les clés des stratégies communautaires, des systèmes de valeur, des organisations collectives, c'est-à-dire de toutes les conduites qui constituent une culture rurale ou urbaine, populaire ou élitiste⁶⁷. »

Comme Georges Duby l'a indiqué, l'histoire des mentalités, en conformité avec ce que préconisait les fondateurs des *Annales*, s'allie avec les disciplines voisines, dans ce cas-ci la psychologie sociale⁶⁸. Une autre tangente de la Nouvelle Histoire va plutôt s'orienter vers l'ethnologie et l'anthropologie pour donner naissance à ce qui sera nommé l'anthropologie historique, c'est-à-dire une histoire qui « s'aide des méthodes de l'anthropologie pour atteindre les niveaux les plus profonds des réalités historiques matérielles, mentales, politiques tout en sauvegardant l'unité structurée de l'humanité et du savoir⁶⁹. » André Burguière a montré que cette nouvelle étiquette, née de la rencontre entre l'histoire et l'ethnologie, constitue plus une redécouverte qu'un phénomène complètement nouveau⁷⁰. Il explique qu'elle se place dans une tradition qui remonte jusqu'à Hérodote, lequel pourrait recevoir non seulement le titre de père de l'histoire mais aussi celui de père de l'ethnologie, et dont on trouve des exemples entre le XVI^e et le XIX^e siècle.

Puisque l'anthropologie historique est née de la rencontre avec l'ethnologie, on pourrait se demander pourquoi ce terme a été choisi plutôt

65. François Dosse, *L'Histoire en miettes. Des « Annales » à la « nouvelle histoire »*, Paris, Éditions La Découverte, 1987, p. 199.

66. Philippe Ariès, « L'Histoire des mentalités », dans J. Le Goff, R. Chartier et J. Revel, *La Nouvelle Histoire*, 1978, p. 417.

67. *Ibid.*, p. 418.

68. Georges Duby, « Histoire des mentalités », dans Charles Samaran, *L'Histoire et ses méthodes*, Paris, Gallimard, coll. « Encyclopédie de la Pléiade », 1961, p. 945 et 948.

69. Jacques Le Goff, *Histoire et mémoire*, Paris, Gallimard, 1988, p. 14.

70. Voir les articles suivants d'André Burguière qui reprennent à peu près les mêmes idées : « L'Anthropologie historique », dans J. Le Goff et al., *La Nouvelle Histoire*, 1978, p. 37-61 ; « Anthropologie historique », *Encyclopaedia Universalis. Supplément. Organum*, v. 1, 1980, p. 157-170 ; « Anthropologie historique », dans A. Burguière (dir.), *Dictionnaire des sciences historiques*, 1986, p. 52-60.

que celui d'ethnologie historique. André Burguière y voit deux raisons possibles. D'abord la conjoncture dans laquelle s'est déroulée la jonction des deux disciplines : « les historiens se sont brusquement mis à l'écoute de l'ethnologie au moment où celle-ci, fortement renouvelée et revivifiée sur le plan théorique par les travaux de Claude Lévi-Strauss et de son école, adoptait le terme anglo-saxon d'anthropologie sociale⁷¹. » Il y aurait aussi un motif plus directement relié aux possibilités de la discipline anthropologique.

Pendant longtemps, le terme d'anthropologie a été réservé en France à l'anthropologie physique, c'est-à-dire à l'étude des variations dans l'espace et dans le temps des caractères physiques de l'homme : cette acception première survit dans les préoccupations des historiens. Ce qu'ils recherchent à travers la démarche descriptive et totalisante de l'anthropologie, ce sont, entre autres, les formes d'articulation que révèle l'analyse historique entre la dimension biologique et la dimension sociale⁷². Jacques Le Goff fournit un autre motif lorsqu'il dit qu'il approuve les chercheurs « qui, au terme d'ethnologie trop lié au domaine et à l'époque du colonialisme européen, préfèrent celui d'anthropologie susceptible de s'appliquer aux hommes de toutes les cultures » et que, par conséquent, il parlerait plus volontiers d'anthropologie historique que d'ethnohistoire⁷³. Une fois ces nuances apportées, notons que plusieurs des auteurs cités dans les pages qui suivent semblent utiliser de façon indifférenciée l'un ou l'autre terme⁷⁴.

Burguière fait remarquer l'étendue et la complexité du champ couvert par l'anthropologie historique. Il distingue quatre regroupements principaux dans le foisonnement des travaux sur ces sujets : l'anthropologie matérielle et biologique (les habitudes dans l'alimentation, les modes d'habitation, les attitudes envers le corps), l'anthropologie économique (la diffusion des techniques agricoles et les types de consommation par exemple), l'anthropologie sociale (les structures et les comportements familiaux, l'organisation et la place des relations de parenté) et enfin l'anthropologie culturelle, celle qui nous intéresse le plus et qui concerne entre autres l'étude des croyances, des formes de la religion populaire et de la culture folklorique⁷⁵.

71. A. Burguière, « Anthropologie historique », *op. cit.*, 1980, p. 157.

72. *Idem*.

73. Jacques Le Goff, *Pour un autre Moyen Âge. Temps, travail et culture en Occident : 18 essais*, Paris, Gallimard, 1977, p. 9.

74. C'est aussi ce que constate H. Coutau-Bégarie, *op. cit.*, p. 79 : « Ethnologie et anthropologie sont synonymes pour les nouveaux historiens : le choix entre ces deux appellations n'est qu'affaire de préférence. Significativement l'article ethno-histoire de *La Nouvelle Histoire* se contente de renvoyer à l'article anthropologie historique : il n'y a aucune différence de contenu, mais simplement le choix entre deux titres. »

75. A. Burguière, « Anthropologie historique », *op. cit.*, 1980, p. 159.

Parmi les médiévistes, Jacques Le Goff est l'un de ceux qui a clairement affirmé l'affiliation de son travail à l'anthropologie historique. À différents moments de son parcours, il en a précisé les raisons, de même que les avantages qu'il y voyait⁷⁶.

Dans une partie intitulée « Vers une anthropologie historique » et qui conclut son livre *Pour un autre Moyen Âge*, Le Goff répond à la question suivante : « Qu'est-ce que le regard ethnologique fait donc découvrir à l'historien dans son domaine ? » Premièrement, l'ethnologie modifie les perspectives chronologiques de l'histoire en permettant d'évacuer l'événement et d'accorder ainsi une attention spéciale au domaine de la longue durée. Dans la préface de ce livre, il avait souligné l'ascendant sur les historiens de sa génération de la notion de longue durée issue « de la triple influence d'un marxisme ressourcé et modernisé, de Fernand Braudel et de l'ethnologie⁷⁷. » La notion de longue durée est selon lui riche en possibilités et « l'historien des sociétés européennes qui veut recourir à l'anthropologie » peut puiser dans le folklore « un trésor de documents, de méthodes et de travaux » qu'il devrait interroger avant de se tourner vers l'ethnologie extra-européenne. « Folklore trop méprisé, ethnologie du pauvre, qui est pourtant une source essentielle pour l'anthropologie historique de nos sociétés dites "historiques"⁷⁸. » Deuxièmement, « l'ethnologie historique conduit naturellement à l'étude des mentalités, considérées comme "ce qui change le moins" dans l'évolution historique⁷⁹. » Le recours à cette discipline amène aussi l'historien à enrichir sa vision de la dynamique sociale en mettant en relief certaines structures « plus ou moins obliérées dans les sociétés "historiques" », comme la famille, les structures de parenté, les sexes, les classes d'âge, les communautés villageoises⁸⁰. Et enfin, le « regard ethnologique propose à l'historien une nouvelle documentation, différente de celle à laquelle il est habitué. » Comme l'ethnologue rencontre rarement des documents écrits, il se tourne plutôt vers l'archéologie, l'iconographie et la tradition orale. L'historien peut aussi se servir de ces différents types de sources afin de voir ce qu'elles permettent de connaître du quotidien, de ses gestes, et de la vie matérielle⁸¹.

76. Voir la préface aux essais réunis dans *Pour un autre Moyen Âge* [...], p. 9-10 ; la préface et la section intitulée « L'Histoire aujourd'hui » dans *Histoire et mémoire*, p. 13-14 et 331-333 ; quelques pages de son « auto-histoire », « L'Appétit de l'histoire », dans Pierre Nora (dir.), *Essais d'ego-histoire*, Paris, Gallimard, 1987, p. 227-228.

77. J. Le Goff, *Pour un autre Moyen Âge* [...], *op. cit.*, p. 9.

78. *Ibid.*, p. 10.

79. *Ibid.*, p. 339.

80. *Ibid.*, p. 341.

81. *Ibid.*, p. 344-345.

Dans ses recherches sur la culture populaire, Le Goff affirme vouloir contribuer « à élargir le territoire de l'historien en faisant appel à de nouveaux types de documents », différents des textes écrits, et il signale « l'importance de la parole et du geste, étudiés dans leur fonctionnement au sein de la société médiévale, dans leur évolution chronologique⁸². » L'utilisation de l'opposition entre savant et populaire pour comprendre la culture des siècles antérieurs constituera un outil prolifique mais aussi polémique, parce qu'il soulève des problèmes semblables à ceux de la religion populaire au niveau de la définition, de ce qu'on veut inclure ou exclure dans ces catégories, et aussi de la diversité des approches ou des méthodes utilisées pour y parvenir⁸³.

Les historiens des *Annales* se sont également beaucoup préoccupés de la question des sources. Krzysztof Pomian rappelle que le propre de l'histoire est de reconstituer le passé à l'aide de sources et que jusqu'au xx^e siècle, ce sont principalement, sinon exclusivement, les sources écrites qui ont été considérées comme dignes d'intérêt. C'est ce qu'il appelle le « dogme fondamental » de cette discipline, lequel dogme a déterminé pour une bonne part le contenu de l'histoire, puisque ce sont les groupes sociaux ayant produit des documents écrits qui ont retenu l'attention et transmis leur perception⁸⁴. Mais une « véritable révolution épistémologique », qui a commencé dans la première moitié du xx^e siècle, a rendu invalide cet ancien dogme, ce qui a eu pour conséquence de transformer l'idée que l'on se faisait de l'histoire et aussi l'orientation des travaux et les méthodes des chercheurs. L'histoire reconstruit toujours le passé par l'intermédiaire de sources, mais dorénavant, les sources écrites ne forment qu'une partie des « objets » qui peuvent servir aux chercheurs.

82. J. Le Goff, « L'Appétit de l'histoire », *op. cit.*, p. 228.

83. Voir notamment les nombreux ouvrages sur la culture populaire : Henri-Jean Martin, « Culture écrite et culture orale, culture savante et culture populaire dans la France d'Ancien Régime », *Journal des savants*, juillet-décembre 1975, p. 225-282 ; Christopher W. E. Bigsby (dir.), *Approaches to Popular Culture*, London, Edward Arnold Publishers, 1976, 280 p. ; Peter Burke, *Popular culture in Early Modern Europe*, London, Temple Smith, 1978, 365 p. ; Robert Muchembled, *Culture populaire et culture des élites dans la France moderne (xv^e-xviii^e siècles)*, Paris, Flammarion, 1978, 398 p. ; Nathalie Z. Davis, *Les Cultures du peuple. Rituels, savoirs et résistances au xvi^e siècle*, Paris, Aubier, 1979, 444 p. ; Pierre Boglioni (dir.), *La Culture populaire au Moyen Âge*, Montréal, L'Aurore, 1979, 257 p. ; Roger Chartier, « La Culture populaire en question », *Histoire*, 8 (1981) p. 85-96 ; Steven L. Kaplan (dir.), *Understanding popular culture : Europe from Middle Ages to the Nineteenth Century*, Berlin/New York, Mouton, 1984, 311 p. ; Robert Mandrou, *De la culture populaire aux 17^e et 18^e siècles : la bibliothèque bleue de Troyes*, Paris, Imago, 1985, 264 p. ; Geneviève Bollème, *Le Peuple par écrit*, Paris, Éditions du Seuil, 1986, 281 p. ; Alain Morel et Anne-Marie Thiesse, « Les Cultures populaires dans les sociétés contemporaines », dans Martine Segalen, *L'Autre et le semblable. Regards sur l'ethnologie des sociétés contemporaines*, Paris, Éditions du CNRS, 1988, p. 147-157 ; Claude Grignon et Jean-Claude Passeron, *Le Savant et le populaire. Misérabilisme et populisme en sociologie et littérature*, Paris, Gallimard/Seuil, 1989, 260 p.

84. Krzysztof Pomian, « L'Heure des Annales. La terre - les hommes - le monde », dans Pierre Nora (dir.), *Les Lieux de mémoire*, vol. II, *La nation*, tome 1, Paris, Gallimard, 1986, p. 377-378.

Au sujet des transformations qu'a connues la pratique de l'histoire entre les années soixante et quatre-vingt, Michael Pollack note que, en plus de l'éclatement thématique qui marque cette période, « un autre phénomène a contribué à transformer la discipline historique : le recours à d'autres sources que les sources écrites – des sources assez hétérogènes et souvent indirectes⁸⁵. » Dans cet article, l'auteur parle de façon générale et sans faire aucune allusion directe aux *Annales* ou à la Nouvelle Histoire, mais il mentionne que « le problème crucial de l'interprétation des sources indirectes » s'est posé parce que bien des phénomènes sociaux – auxquels on ne prêtait guère attention jadis mais qui sont devenus des thèmes d'étude – ne génèrent pas de documents écrits. « Aussi le fait de se référer à des sources par définition sélectives, incomplètes et peu susceptibles d'être soumises à examen critique a-t-il introduit dans le débat historiographique des dimensions inédites et des controverses⁸⁶. »

Les historiens auraient donc fait preuve « d'ingéniosité pour inventer, réinventer ou recycler des sources historiques jusque-là dormantes ou considérées comme définitivement taries⁸⁷. » Selon Bourdé et Martin, un des apports importants de la Nouvelle Histoire réside dans le fait d'avoir prôné une relecture (inspirée entre autres de la linguistique, de la sémiotique ou de la psychanalyse) de sources connues afin d'en multiplier les angles de vue. Les auteurs donnent l'exemple du folklore et de certaines sources médiévales.

Les livres de miracle du Moyen Âge, par exemple, se sont révélés être d'utiles indicateurs sur la nosologie de cette époque, alors que les vies de saints et les recueils d'exemples utilisés par les prédicateurs nous transmettent quelques bribes de la tradition orale et quelques traces de la religion souterraine refoulée par le christianisme triomphant⁸⁸.

Pour André Burguière, l'une des révolutions apportées par « l'esprit des *Annales* », c'est le changement radical d'attitude face aux documents. « Ce qui donne du prix au travail de l'historien ce n'est pas la qualité des sources qu'il a pu découvrir mais la qualité des questions qu'il leur pose⁸⁹. » Et dans ce sens, l'aspect multidisciplinaire prôné par les *Annales* va jouer un rôle important : « [...] elles ont aussi essayé, dès le début, de mettre à profit toutes les sciences sociales pour apprendre à lire d'un œil neuf, guidé par de nouvelles questions, les sources déjà connues, et surtout pour en élargir le répertoire,

85. Michael Pollak, « L'Historien et ses concurrents : le tournant épistémologique des années soixante aux années quatre-vingt », dans *Écrire l'histoire du temps présent. En hommage à François Bédarida. Actes de la journée d'études de l'Institut d'histoire du temps présent en 1992*, Paris, Éditions du CNRS, 1993, p. 331.

86. *Ibid.*, p. 331-332.

87. G. Bourdé et H. Martin, *op. cit.*, p. 220.

88. *Ibid.*, p. 223.

89. A. Burguière, « *Annales* », *op. cit.*, 1986, p. 51.

pour faire parler tous ces témoins du passé, qui jusqu'alors restaient muets non parce qu'ils n'avaient rien à dire mais parce que les historiens ne savaient pas comprendre leur langage et ne croyaient même pas qu'il valût la peine d'être appris⁹⁰. »

Quoique la question de l'importance à accorder à l'impact de l'École des Annales et de la Nouvelle Histoire sur l'historiographie ne fasse pas l'unanimité au sein des historiens tant en France qu'à l'étranger⁹¹, il est évident que l'historiographie des années 1960 à 1990, particulièrement en France, fut marquée par ce renouvellement.

Et ce dernier a également joué un rôle direct au niveau de l'intérêt pour la notion de religion populaire. De fait, à cause des différents facteurs que nous venons de présenter, les années 1970-1985 représentent sans conteste la période où cette notion s'est révélée la plus féconde. Les principaux concepts et principes méthodologiques y ont été énoncés. Il restait à les éprouver par leur mise en pratique dans des études documentées. Au cours de cette période, un grand nombre de travaux dans le domaine des mentalités religieuses vont se situer en relation avec cette problématique – même si parfois de façon très critique.

90. K. Pomian, *op. cit.*, p. 384.

91. G. Bourdieu et H. Martin, *op. cit.*, p. 201. Pour des discussions au sujet de l'influence des *Annales* sur l'historiographie en France et dans d'autres pays, voir : Lynn Hunt, « French History in the Last Twenty Years : The Rise and Fall of the *Annales* Paradigm », *Journal of Contemporary History*, 21/2 (1986) p. 209-224 ; Georg Gerson Iggers, *New Directions in European Historiography*, Connecticut, Wesleyan University Press, 1984, voir chapitre II, « The *Annales* Tradition - French historians in search of a Science of History » p. 43-79 ; le numéro intitulé « The Impact of the *Annales* School on the Social Sciences », *Review*, 3/4 (1978) 262 p. ; Traian Stoianovich, *French Historical Method. The *Annales* Paradigm*, Ithaca and London, Cornell University Press, 1976, 260 p.